



**A LUTA DAS TRABALHADORAS DOMÉSTICAS, A IGREJA DOS
POBRES E O FEMINISMO POPULAR: A FORMAÇÃO DE UM CAMPO
POLÍTICO CONTADA A PARTIR DA TRAJETÓRIA DE LENIRA
CARVALHO**

DOMESTIC WORKERS' STRUGGLE, THE CHURCH OF THE POOR AND
POPULAR FEMINISM: THE EMERGENCE OF A POLITICAL FIELD
COUNTED FROM THE PATHWAY OF LENIRA CARVALHO

*Carmen Silvia Maria da Silva**

*Sophia Branco***

RESUMO

Lenira Carvalho é uma trabalhadora doméstica engajada na organização sindical desta categoria. Iniciou sua militância na experiência da Igreja dos Pobres, no Recife e em Olinda, mais precisamente no cristianismo da libertação desenvolvido a partir da Juventude Operária Católica (JOC). Neste artigo, a partir da análise narrativa de três registros biográficos escritos em momentos diferentes da sua trajetória (1982; 2000; 2008), desenvolvemos reflexões sobre (1) a forma como o contexto de pandemia lança luz sobre aspectos centrais da luta das trabalhadoras domésticas e os impasses que esta categoria segue enfrentando para a garantia dos seus direitos, (2) a aproximação entre a luta das trabalhadoras domésticas e a Igreja dos Pobres e (3) a formação do campo feminista popular no Brasil. Na análise das reflexões de Lenira Carvalho sobre seu processo de formação política nestes diferentes momentos, articulamos a sua trajetória à formação do campo feminista popular no Brasil. Concluimos que estes registros biográficos nos permitem identificar o processo de formação do campo do feminismo popular e as múltiplas influências e disputas presentes na formação

* Doutora em Sociologia pela UFPE.

** Doutoranda em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGS-UFPE).



deste campo, que normalmente é obscurecido nas narrativas hegemônicas sobre o feminismo brasileiro.

Palavras-chave: Domésticas; Juventude Operária Católica (JOC); Feminismo. Igreja dos Pobres; Registros biográficos.

ABSTRACT

Lenira Carvalho is a domestic worker engaged in the union organization of her class. She began her activism through the experience of the Church of the Poor in Recife and Olinda, more precisely, through the christianity liberation developed by the Catholic Workers' Youth (JOC). In this article, through a narrative analysis of three biographical records written at different times of her life (1982, 2000 and 2008), we develop reflections on (1) the way in which the pandemic context sheds light on central aspects of the struggle of domestic workers and the impasses that this class continues to face to guarantee their rights, (2) the relations between the struggle of domestic workers and the Church of the Poor and (3) the emergence of the popular feminist field in Brazil. In the analysis of Lenira Carvalho's reflections on her pathway of political engagement at these different moments, we articulate her trajectory to the emergence of the popular feminist field in Brazil. We conclude that these biographical records allow us to identify the process of formation of the field of popular feminism and the multiple influences and disputes present in this field, which is usually obscured in the hegemonic narratives about Brazilian feminism.

Keywords: Domestic workers; Catholic Workers' Youth (JOC); Feminism; Biographical record; Church of the Poor.

1 INTRODUÇÃO

O ano de 2020 será lembrado como um momento de inflexão na história mundial. Estamos enfrentando uma pandemia sem precedentes, a COVID-19. Neste contexto, a violência constitutiva das desigualdades sociais que estruturam o capitalismo se evidencia de muitas formas, entre elas, a partir da maneira como o trabalho doméstico remunerado tem sido tratado nos últimos meses. No Brasil, em paralelo à crise sanitária – e também como um fator de seu aprofundamento – vivemos um contexto político de retrocessos profundos: retirada de direitos conquistados historicamente, disseminação do ódio, aumento do conservadorismo, sucateamento dos serviços públicos, desestruturação das instituições democráticas.

A partir das inúmeras questões que este contexto nos impele a refletir, nos debruçamos, através da análise narrativa, sobre três registros biográficos de Lenira Carvalho (CARVALHO, 1982; CARVALHO, 2000; SILVA; ANDRADE, 2008), uma

militante cujas reflexões trazem considerações importantes para a análise do que estamos atravessando, contribuindo para a compreensão de como a pandemia lança luz sobre aspectos centrais da luta das trabalhadoras domésticas e os impasses que esta categoria segue enfrentando para a garantia dos seus direitos.

Lenira Carvalho, 88 anos, moradora de Santo Amaro, bairro popular do Recife, é uma trabalhadora doméstica que esteve engajada no início da organização política desta categoria. Atuou na Igreja Católica, no sindicalismo e no movimento feminista. Neste artigo, a pandemia aparece como ponto de partida para refletirmos sobre a trajetória de luta das trabalhadoras domésticas. A partir dos relatos de Lenira, buscamos apresentar algumas reflexões sobre a luta desta categoria profissional e suas relações com a Igreja dos Pobres e o feminismo.

Compreendemos a narrativa como um texto oral ou escrito que discorre sobre um evento/ação ou série de eventos/ações conectados de forma cronológica (CZARNIAWSKA, 204, p. 17). As narrativas não reproduzem exatamente os referidos acontecimentos, elas revelam a forma como a narradora ou narrador interpreta e analisa esses acontecimentos a partir do contexto em que está narrando, sendo possível identificar também a importância de determinados eventos descritos para quem os está apresentando (ELLIOT, 2005). A partir dessa perspectiva, buscamos identificar, nos relatos biográficos analisados, questões subjacentes à organização da luta das trabalhadoras domésticas, sobretudo no que se refere à importância das articulações construídas entre esta categoria profissional e outros sujeitos políticos. Por fim, tivemos o interesse de compreender de que forma as mudanças na interpretação de Lenira sobre a relação entre a luta destas trabalhadoras e o feminismo, nestes três diferentes momentos da sua trajetória, podem nos dar elementos para pensarmos sobre a transformação do próprio campo feminista ao longo das últimas décadas.

Os seus registros biográficos nos oferecem reflexões sobre diferentes matrizes políticas que se encontram na formação do campo do feminismo popular. Estes encontros, que não acontecem sem tensões, permitiram que diferentes forças políticas transformassem a si próprias a partir de disputas e da compreensão das reivindicações de outros sujeitos políticos. As reflexões apresentadas neste artigo

estão inseridas em uma agenda de pesquisa mais ampla sobre o feminismo popular no Brasil (SILVA, 2016; SILVA, 2019; BRANCO DE LIMA, 2018), que tem como objetivo lançar novos olhares sobre a formação do campo feminista contemporâneo no nosso país e as teias de múltiplas alianças que contribuíram para a sua formação.

Lenira Carvalho chegou ao Recife aos 14 anos, vinda da zona rural de Alagoas, de um lugarejo chamado Junco, no município de Porto Calvo. Veio ao Recife para trabalhar em casa de família, termo que se usa até hoje para se referir ao trabalho doméstico remunerado, ainda que à época este trabalho muitas vezes fosse sem remuneração. Filha de uma mulher negra, empregada doméstica e mãe solteira, Lenira cresceu na casa grande de um engenho e se mudou para o Recife para trabalhar na casa de seu padrinho, filho do dono do engenho onde vivia com a mãe. Nas suas palavras: “Toda a vida de minha mãe foi praticamente acorrentada a esta família, com a qual foi criada [...] Era como se fosse propriedade deles! Quando fiquei conhecendo a história dos escravos, vi a vida da minha mãe” (CARVALHO, 2000, p. 28).

Nessa casa, passou 16 anos, trabalhando como babá e depois como copeira. É um período de sua vida marcado pela solidão, angústia e revolta com as situações de opressão vivenciadas no ambiente de trabalho. Lenira se refere à Igreja e à religião como lugares onde encontrava acolhimento e sentido diante das aflições que atravessavam o seu cotidiano. Ao refletir sobre a sua própria trajetória, discorre sobre a relação das trabalhadoras domésticas com a religião como âncora de fortalecimento subjetivo e sobre os espaços religiosos como um dos poucos lugares possíveis de sociabilidade para estas trabalhadoras, num contexto em que a maioria residia na casa dos patrões e não tinha direito a folga ou, no máximo, folgava às tardes de domingo.

No Recife, por intermédio da sua patroa, Lenira Carvalho inicia a participação na Juventude Operária Católica - JOC. Neste espaço, encontrou referências de luta que lhe ajudaram a dar nome e significado às questões que lhe afligiam. A partir de então, se engajou na luta por direitos trabalhistas. Foi uma personagem central para a criação da Associação das Empregadas Domésticas do Recife, em 1979 (BERNARDINO-COSTA, 2007, p. 132). E, posteriormente, na transformação desta em Sindicato das

Trabalhadoras Domésticas, após estas trabalhadoras terem conquistado o direito à organização sindical na Constituição de 1988.

O período de maior inserção de Lenira na Igreja Católica coincide com a efervescência da chamada Igreja dos Pobres no Recife e em Olinda, um momento no qual a Teologia da Libertação teve grande força na Igreja Católica. No Recife, o arcebispo Dom Helder Câmara incentivava a consciência crítica e a participação dos católicos em ações no mundo para transformá-lo. Ao longo da sua trajetória, principalmente a partir da década de 1980, Lenira se aproxima também dos movimentos de mulheres e do feminismo.

A biografia de Lenira é uma fonte de grande relevância para a elaboração da historiografia da luta das mulheres no Brasil. Todavia, a escolha de pensar sobre estas questões a partir da sua trajetória não se dá apenas por isso, mas fundamentalmente pelas contribuições analíticas desenvolvidas nos seus registros biográficos, documentos que hoje têm pouca circulação, mas que trazem grandes contribuições para pensarmos sobre como se estrutura a sociedade brasileira.

2 O TRABALHO DOMÉSTICO É UM TRABALHO ESSENCIAL? A LUTA DAS TRABALHADORAS DOMÉSTICAS REVISITADA A PARTIR DE UMA PERGUNTA

Logo depois que eu vim trabalhar, eu voltei uma vez em casa. E eu falei para minha mãe como aquele povo gostava de mim. A minha mãe disse assim: "Eles gostam do seu trabalho" (CARVALHO, 1982, p. 13).

A necessidade de isolamento social colocada pelo contexto de pandemia da COVID-19 que estamos atravessando - mundialmente desde 2019 e nacionalmente desde o início de 2020 - trouxe para o centro do debate público brasileiro questões relacionadas às reivindicações históricas das trabalhadoras domésticas. O isolamento social se constituiu como uma das principais diretrizes para o controle da transmissão do vírus e trabalhadoras e trabalhadores da maior parte dos setores tiveram as suas atividades paralisadas ou adaptadas ao trabalho remoto, passando a ser realizadas em suas próprias residências. Se o trabalho remoto foi uma solução encontrada para a continuidade de algumas atividades e o funcionamento da economia, a reestruturação do cotidiano doméstico exigida pelo isolamento social das classes

média e alta trouxe à tona a centralidade do trabalho doméstico remunerado na estrutura social brasileira.

A crise sanitária evidenciou questões complexas relacionadas à divisão dos trabalhos de cuidado. Qual é a responsabilidade do Estado no cuidado da saúde e bem-estar dos cidadãos? Como essa responsabilidade tem se efetivado em investimentos concretos? Quem cuida das crianças, dos idosos e das pessoas com deficiência em famílias cujos responsáveis estão submersos em jornadas de trabalho de oito ou mais horas, seja nos seus locais de trabalho ou em regime remoto? Quem e como se realizam os cuidados com a casa? Quem cuida daquelas e daqueles que cuidam?

Como aponta Joan Tronto (2020, p. 302), com a crise sanitária, trabalhos de cuidado que já são valorizados, como os desempenhados pelos profissionais de saúde, foram rapidamente aclamados pela sociedade e tiveram a sua importância evidenciada. No entanto, com a paralisação das atividades profissionais presenciais, o escopo dos “serviços essenciais” passou a se alargar e os profissionais do cuidado menos visíveis, muitas vezes ignorados ou esquecidos, tornaram-se essenciais. Rapidamente, faxineiras, babás e cuidadoras de idosos passaram a ser “essenciais”.

A declaração de Luiza Batista, atual presidente da Fenatrad¹, expõe de forma exemplar a contradição evidenciada nesse contexto: “A maioria dos empregadores não reconhecem a importância do trabalho dessas mulheres periféricas, negras, analfabetas. E neste momento eles vêem o valor do nosso trabalho, do cuidado da residência, da alimentação, das roupas que eles usam, o cuidado com os familiares” (SOBREIRA, 2020, s/p). A contradição trazida por Luiza Batista remonta à luta histórica das trabalhadoras domésticas pelo reconhecimento e valorização das suas atividades.

Uma reivindicação que atravessa toda a luta desta categoria é o próprio entendimento das atividades das empregadas domésticas como trabalho. Lenira Carvalho (1982; 2000) aponta que um dos aspectos centrais da complexidade envolvida na forma como o trabalho doméstico está constituído é que ele não é um serviço dissociado da própria vida da trabalhadora ou da vida da família que a emprega. Existem relações

¹ Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas.

afetivas envolvidas, sobretudo quando se trabalha muitos anos na mesma casa e, em especial, quando se vive na casa dos patrões. Em certas situações os limites podem parecer obscuros, mas não tanto: “A doméstica participa de tudo que acontece na família. Ela só não participa dos bens, dos direitos que a família tem” (CARVALHO, 1982, p. 20).

A partilha do cotidiano da família e as relações de afeto aparecem como elementos que complexificam a caracterização dessas atividades como atividades profissionais. A convivência no espaço privado e no cotidiano, confundem aparentemente as relações que se estabelecem nesse ambiente. Para Maria Betânia Ávila (2008, p. 70), entretanto, a ideia de que a trabalhadora é parte da família é apenas um subterfúgio que encobre uma relação de exploração. A empregada doméstica é parte da família porque essa estrutura familiar pressupõe a existência de criadas que acompanham gerações da mesma família. Neste sentido, a trabalhadora é parte da família como trabalhadora explorada dentro de uma estrutura na qual este papel é necessário para o seu funcionamento.

A justificativa de que esse trabalho tem uma “natureza diferente”, ora associada às relações afetivas entre patrões e empregados, ora relacionadas ao caráter não produtivo da atividade, foi acionada em diversos momentos na trajetória de luta das trabalhadoras domésticas, para impedir a efetivação dos direitos trabalhistas. Como consequência da resistência ao reconhecimento dessas atividades como trabalho,

Os direitos das empregadas domésticas foram conquistados de forma paulatina e restrita. Isto ocorreu inclusive em momentos marcantes no desenvolvimento da legislação trabalhista em nível nacional: tanto na promulgação da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) de 1943, cujo texto exclui expressamente as empregadas domésticas, quanto na Constituição Nacional de 1988, que assegura às domésticas somente alguns dos direitos garantidos às demais categorias. Mesmo em 2015, com a sanção da Lei das Domésticas, os direitos das empregadas ainda não se equipararam aos das demais trabalhadoras (VIECELLI et al, 2019, p. 117)

A organização das trabalhadoras domésticas no Brasil como categoria profissional data da década de 1930, quando Laudelina Campos Melo criou a primeira associação de trabalhadoras domésticas em Santos. A partir da década de 1960 começam a se organizar associações em diferentes cidades do Brasil. A primeira lei que tratou dos

direitos trabalhistas das domésticas é fruto da militância dessas organizações e data de 1972, regulamentando o “direito à carteira de trabalho assinada e a férias anuais remuneradas de 20 dias úteis após transcorridos 12 meses de trabalho” (VIECELI et al, 2019, p. 120).

A próxima conquista das trabalhadoras domésticas se deu com a Constituição de 1988, com a ampliação dos seus direitos. Todavia, dos trinta e quatro incisos da Constituição que elencam os direitos trabalhistas e previdenciários, apenas nove se aplicam às empregadas domésticas. A PEC das Domésticas, em 2013, teve como objetivo alterar o texto da constituição para equiparar os direitos das domésticas aos dos outros trabalhadores. Em 2015, a Lei Complementar 150, conhecida como Lei das Domésticas, de 2015, regulamentou alguns direitos propostos na PEC. Até os dias de hoje, entretanto, as domésticas não têm os mesmos direitos dos outros trabalhadores e o trabalho domésticos ainda é caracterizado por altos níveis de informalidade. Por exemplo, em 2018 apenas 27% das empregadas domésticas do Brasil tinha carteira assinada (DIEESE, 2020, p. 15).

As resistências encontradas pelas trabalhadoras domésticas no reconhecimento das suas atividades como trabalho e na garantia dos mesmos direitos trabalhistas asseguradas às outras categorias revelam o forte elo que conecta o trabalho doméstico contemporâneo à escravidão. O lugar que o trabalho doméstico ocupa na sociedade brasileira reflete as origens escravocratas que fundam esta sociedade. Não é por acaso que a maior parte das pessoas que desempenham esta função continuam sendo mulheres negras. Ao mesmo tempo, a lógica da escravidão segue contida na forma como essa atividade está conformada até os dias de hoje. Neste sentido, o que está em causa não é apenas a regulamentação da profissão, mas o reconhecimento da própria dignidade humana das pessoas que exercem estas funções.

Uma das questões relacionadas ao trabalho doméstico que ficou evidenciada no contexto da pandemia está contida na citação de Lenira Carvalho que abre esta seção. As pessoas que realizam esses trabalhos, sem os quais o cotidiano das famílias ricas e de classe média parecem se desestruturar completamente, também são essenciais?

Uma evidência da desvalorização da vida destas trabalhadoras é o fato de uma das primeiras mortes por coronavírus no Brasil ter sido de uma trabalhadora doméstica

que contraiu o vírus com a sua empregadora recém-chegada de uma viagem à Europa. Mesmo tendo sido diagnosticados com COVID-19 e a despeito da funcionária ser idosa, diabética, obesa e ter problemas cardíacos, os patrões não liberaram a funcionária das suas funções. Neste e em tantos outros episódios, a garantia de que o “serviço essencial” da trabalhadora doméstica fosse realizado foi mais importante do que a garantia da vida da própria trabalhadora.

Em seus testemunhos, Lenira Carvalho em diversos momentos fala sobre a desvalorização da trabalhadora doméstica na sociedade, inclusive entre os extratos mais pobres. Ela discorre sobre a vergonha que muitas trabalhadoras domésticas têm de assumir essa identidade e sobre as condições degradantes de trabalho às quais estão expostas. Expõe o problema, que persiste, da pouca ou inexistente remuneração e dos “presentes” como compensação pelos baixos salários. Nas suas palavras, “muitos cachorros das casas são mais valorizados que a gente. Até porque para a dona, aquele cachorro é uma coisa de estimação e a gente não é uma coisa de estimação, a gente é trabalho” (CARVALHO, 1982, p. 18).

Ao analisar a sua própria trajetória e a trajetória das suas companheiras, Lenira Carvalho (1982; 2000) reflete sobre como a forma que o trabalho doméstico é concebido e está inserido na dinâmica das famílias opera uma regulação profunda da vida destas trabalhadoras, impedindo-as de ter tempo e espaço para si, momentos de lazer e/ou estudos, possibilidades de autorrealização e relacionamentos afetivos.

Por que o que a gente sente é que a gente não é dona da nossa vida. As meninas dizem isso abertamente: ‘A gente não é dona da vida da gente, porque a gente não pode dizer: eu chego a tal hora... nem para falar com o namorado, nem pra aula, nem para uma reunião, nem para nada, porque tudo depende dos donos da casa’. Um dia almoça num horário, outro dia almoça noutro (CARVALHO, 1982, p. 26).

Maria Betânia Ávila (2008, p. 68) considera que essa realidade de trabalho faz com que as trabalhadoras domésticas vivenciem tempos históricos contraditórios: por um lado, são sujeitos de direitos e sujeitos políticos; por outro, seguem vivendo relações de servidão nos ambientes de trabalho. Em diálogo com as reflexões de Helena Hirata, Ávila afirma que “a servidão significa estar sempre à disposição do outro ou da outra; implica fazer uma atividade qualquer do jeito que o outro ou a outra gosta” e passa

por “ser considerada naturalmente uma espécie de adivinhadora dos desejos dos(as) outros(as); a total disponibilidade de tempo”.

Nessa minha vida na casa dos outros, custava-me viver com a falta de educação dos ricos. Parece que são mais educados, mas, na verdade, o comportamento e as atitudes deles eram de muita falta de educação. Não valorizam o trabalho da empregada pelo jeito como eles se comportam na casa, deixando a bagunça pra gente. Ainda hoje é assim: desde que tenha muita empregada dentro de casa, o negócio é deixar tudo desmantelado. Eu varria tanto e, pouco depois, já estava tudo sujo de novo, de tanto jogarem papel e outras coisas no chão. Não adiantava reclamar, porque achavam que eu estava ali para fazer isso mesmo. Eu só tinha a revolta e a angústia. [...] Uma das meninas que eu tinha ajudado a criar, já grande, disse-me um dia: ‘Mas, Lenira, se tem empregada é isso mesmo e se a gente não desmanchar, você não terá serviço para fazer!’. [...] Os objetos pessoais e até de valor como jóias, era eu quem guardava. Quando precisavam deles, sempre pediam a mim. Era um tal de ‘Lenira, cadê isso?’, ‘Lenira, cadê aquilo?’. Eu corria dentro daquela casa mais do que lançadeira de máquina de costura (CARVALHO, 2000, p. 54-56).

Diante desta realidade, a luta por moradia se colocou como uma questão central para as trabalhadoras domésticas. Para Lenira, sair da casa dos patrões é um dos elementos fundamentais para a emancipação destas trabalhadoras: “Eu gostaria que a gente fosse uma profissional dentro de uma casa, que trabalhasse e voltasse para a sua casa. Enquanto a doméstica for dentro de casa, ela será sempre escrava. Não tem outra saída” (CARVALHO, 1982, p. 18). Nos seus relatos, a vivência na casa dos patrões leva a um profundo isolamento das trabalhadoras domésticas, o que dificulta inclusive a sua organização política e a sua identificação como classe trabalhadora, uma vez que estas muitas vezes não partilham das mesmas demandas que outros trabalhadores, como transporte público de qualidade, acesso a água, o controle do preço dos alimentos, etc.

A pandemia revelou que, ainda que as trabalhadoras domésticas residam cada vez menos na casa dos patrões, a ideia de que essa relação de trabalho pode se dar dessa forma não é estranha aos empregadores. Como exemplo disso, vimos inúmeros relatos de trabalhadoras domésticas que foram obrigadas a permanecer nos domicílios em que trabalham (ONU MULHERES, OIT, CEPAL *apud* DIEESE, 2020, p. 2). A justificativa utilizada era de que, ao voltar para as suas casas, as trabalhadoras estariam colocando a si e à família empregadora em risco. A “solução” encontrada foi que essas trabalhadoras se mantivessem todo o tempo no trabalho. Dessa forma, que

a trabalhadora abra mão da sua vida se coloca como uma situação mais plausível do que que os empregadores abram mão daqueles serviços.

3 A LUTA DAS TRABALHADORAS DOMÉSTICAS E A IGREJA DOS POBRES

A origem dos sindicatos de trabalhadoras domésticas em diferentes cidades do Brasil tem uma forte relação com a Juventude Operária Católica (JOC). O fato das igrejas e paróquias estarem entre os poucos lugares onde as trabalhadoras domésticas se encontravam, para além das calçadas e áreas comuns dos prédios dos patrões, é significativo para que este espaço tenha sido tão importante para a organização da luta desta categoria. Os lugares de encontro proporcionam uma condição imprescindível para a organização política: a troca com outras trabalhadoras da categoria. Isso é ainda mais significativo no caso das trabalhadoras domésticas, cujos locais de trabalho as colocam em uma situação de isolamento dentro do universo dos patrões, sobretudo quando vivem no próprio local de trabalho.

Todavia, unicamente o encontro entre as trabalhadoras não é capaz, por si mesmo, de gerar as condições para a organização política. Nesse sentido, Lenira Carvalho discorre sobre o seu primeiro encontro com a JOC:

Achei aquela reunião de igreja muito diferente. Nada tinha a ver com a aquela igreja que conhecia, onde eu rezava terço e ia à missa. Na reunião se falava dos problemas da gente. Aquilo me marcou desde aquele dia. Parece que foi uma injeção que me deram. Quando eu voltei para o meu trabalho, aquilo ficou na minha cabeça como um filme. Eu ficava contando os assuntos da reunião para as outras companheiras de trabalho. A cozinheira me dizia que eu ficar doida de tanto que falava. (CARVALHO, 2000, p. 63)

Os relatos de Lenira sobre a sua relação com a Igreja antes de conhecer a JOC retratam os espaços religiosos como lugares onde ela podia existir para além da função de trabalhadora doméstica. Era um dos poucos espaços de descanso, lazer e onde podia construir a sua subjetividade dissociada do universo dos patrões. Entretanto, eram espaços marcados também pelas desigualdades sociais, pelo preconceito, onde o valor social das trabalhadoras domésticas estava abaixo do valor social dos patrões. Se a fé, por um lado, aparecia como elemento de fortalecimento que a ajudava a atravessar o cotidiano, estava também associada à disciplina e à

aceitação do *status quo*. Nas palavras de Lenira: “Eu não deixava de ser revoltada, mas a minha fé aplacava alguma coisa” (CARVALHO, 2000, 51).

Em oposição aos espaços da Igreja que Lenira Carvalho frequentava até então, a JOC apresentava outra perspectiva de fé e religião. Não apenas no Recife, mas em diferentes cidades do país, os princípios políticos e a metodologia da JOC foram fundamentais para que as empregadas passassem a construir as suas próprias leituras críticas sobre a realidade na medida em que partilhavam seus problemas, contribuindo para a sua organização política enquanto trabalhadoras. Como eram espaços religiosos, também não despertavam desconfiança por parte dos patrões, em algumas situações estes até contribuía para os encontros.

Na sua trajetória, os espaços da JOC proporcionaram um encontro entre dois dos importantes pontos de fuga das condições de vulnerabilidade e precariedade que vivenciava: a sua fé e a sua indignação em relação às injustiças do mundo.

Na JOC aprendi que dentro da religião havia um Deus que queria as pessoas iguais. Então, eu comecei também a dizer: ‘Se esse Deus quer as pessoas iguais, eu tenho que lutar contra as injustiças! Tenho que ir contra tudo de injusto que tem na casa dos patrões (CARVALHO, 2000, p. 66).

Lenira Carvalho se engajou na Igreja Católica no início dos anos 1960 atuando inicialmente na paróquia e, posteriormente, na JOC - Juventude Operária Católica. Nesta década nasce em Recife a experiência que ficou conhecida como Igreja dos Pobres. De meados da década de 1960 a meados de 1980 a arquidiocese de Olinda e Recife da Igreja Católica viveu a experiência de ser Igreja dos Pobres, sob o comando de Dom Helder Câmara como arcebispo. Dom Helder teve um forte atuação na articulação das ideias renovadoras no Concílio Vaticano II. No final dos anos 1950 atuou no Rio de Janeiro, onde ficou conhecido como bispo das favelas. Transferido para o Recife, em 1964, ele segue com o seu compromisso e se cerca de formadores e pastoralistas com igual dedicação. O arcebispo de Olinda e Recife criou a Operação Esperança, em função das cheias de 1965, e, a partir dela, começou a desenvolver uma pastoral popular preocupado inicialmente com a condição de vida dos desabrigados e ampliando, na sequência, a luta contra a miséria nos bairros periféricos de Olinda e Recife. Com a Comissão Justiça e Paz da Arquidiocese,

garantiu a atuação na defesa dos presos políticos da ditadura militar, na denúncia da violência policial e da ação dos esquadrões da morte, e, sobretudo, enfrentou o problema da moradia popular em bairros periféricos (MARIN, 2002).

Humberto Plumm, padre redentorista que atuou muito próximo a D. Helder, citado por ANDRADE (2019), afirma que

A Igreja do Nordeste enfrentou com coragem os desafios socioculturais após o Concílio Vaticano II. Ela foi durante muito tempo vista como uma das mais comprometidas com a causa dos pobres e com as grandes orientações da Teologia da Libertação. Assumiu na década de 70 a “opção evangélica pelos pobres” em favor da justiça e se abriu à participação do Povo de Deus a partir do binômio comunhão-participação: comunhão e participação na vida interna da igreja e em sua interação com a realidade [...]. Os leigos(as) conquistaram espaços na organização pastoral. A Igreja-instituição entrou num processo de despojamento do poder, cada vez mais exercido com os pobres e entre os pobres [...] Estimulou-se, no meio dos pobres, a formação de equipes e comissões diocesanas das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e de pastorais específicas [...] Acentuava-se entre os bispos o exercício da colegialidade e se promovia a corresponsabilidade de todo o Povo de Deus [...] (ANDRADE, 2019).

Mas a Igreja dos Pobres, ou Igreja de Dom Helder, foi uma experiência que durou apenas 20 anos. O giro conservador católico foi mais forte e a intervenção da Curia Romana esperou somente o tempo de aposentadoria de Dom Helder. Chegando o fim da Ditadura Militar, em 1985, a Igreja no Nordeste deu uma guinada. O bispo Dom José, que substituiu Dom Helder, atuou no sentido de destruir a linha desenvolvida até então. As pastorais sociais e as CEBs foram, em muitos momentos, desautorizados e muitos padres foram afastados. Ainda segundo Plumm, muitos leigos ficaram perplexos e confusos; outros indiferentes. Ocorreu uma grande onda de desligamento da instituição. Richard Marin salienta que

Essa rapidez na reconquista conservadora só vem provar que os 20 anos passados não conseguiram criar uma situação irreversível em favor das posições da Igreja dos Pobres. Essa mesma Igreja, muito embora tenha dado o tom e impulsionado a marcha da diocese, sempre permaneceu demasiadamente minoritária. A ilustre figura do arcebispo, com sua palavra livre e acusadora contra as injustiças e os poderosos, tinha, em parte, conseguido ocultar as carências. Os clérigos adeptos das ideias libertadoras, entre eles, muitos estrangeiros, talvez nunca tenham ultrapassado um quinto do total. Também, na conjuntura política da redemocratização e da reconstituição dos canais habituais da sociedade civil, inúmeros

movimentos pastorais sofreram um rude golpe: os militantes mais aguerrido partiram, ou para os sindicatos ou para os partidos políticos” (MARIN, 2002, p 137).

É um fato que muitos católicos abandonaram a vida eclesial neste período, mas isso não significa, necessariamente, que o vínculo com o cristianismo da libertação tenha sido quebrado. Entendemos que o cristianismo da libertação, conforme Andrade (2012), pressupõe a existência da teologia da libertação, mas vai além, articulando a prática política de militantes cristãos e uma rede social de comunidades e pastorais.

O conceito de “cristianismo da libertação” construído por Lowy (2000), inclui e amplia a abordagem sobre a teologia da libertação. Ele é compreendido como um fenômeno, que não se confunde com uma corrente de pensamento teológico, mas constitui-se em um movimento social de cristãos, nascido da experiência da prática política e eclesial, de leigos, agentes pastorais, comunidades de base e teólogos. Portanto não traduz apenas a expressão de um pensamento, mas de uma experiência e prática de militantes cristãos (ãs) (ANDRADE, 2012, p. 91)

Este tipo de movimento caracteriza a experiência nomeada como Igreja dos Pobres na Arquidiocese de Olinda e Recife, mas também dá um sentido mais geral para o engajamento permanente de cristãos católicos em ações políticas de organização popular.

Nos finais da década de 1950 e início de 1960, período de efervescência política nacional na luta pelas reformas de base, a presença de setores da Igreja Católica foi muito marcante. Os grupos da Ação Católica especializada e o MEB – Movimento de Educação de Base, atuavam nos bairros populares, com ações de alfabetização, educação de base e de conscientização dos setores menos favorecidos da população. Pode-se dizer que não se tratava exatamente de formação política, mas de um movimento de cristianização. As duas coisas, entretanto, são verdadeiras, pois tratava-se de um movimento cristão renovado na perspectiva da transformação da sociedade e na geração de um *homem novo*.

O debate na Ação Católica, nesse momento, abandonou os ideais de cristandade, de cristianizar a sociedade, e passou a entender a importância da inserção dos cristãos como *fermento na massa*, em uma perspectiva de atuação política social junto às classes populares para transformação das estruturas. A JOC – Juventude Operária

Católica, um dos mais importantes ramos da Ação Católica, que contou com a participação de Lenira Carvalho, e a JUC – Juventude Universitária Católica, tiveram importante atuação política na época e a última originou uma das organizações de esquerda de maior peso político no período, a AP – Ação Popular, posteriormente chamada APML – Ação Popular Marxista-Leninista, por ter aderido ao marxismo leninismo.

Ao acompanhar a forma como Lenira Carvalho analisa o seu processo de formação política em paralelo aos acontecimentos políticos do país, é possível entrever a formação de um campo político composto por uma grande pluralidade de sujeitos, onde imaginários políticos distintos se encontram e se reinventam.

Naqueles tempos, 1962/63, a gente vivia um clima de mais liberdade, de luta muito grande pelos direitos dos trabalhadores. Em todos os cantos levantavam-se os problemas do povo. Era um clima de democracia que nem sei se algum historiador possa saber! Mesmo não tendo consciência, mesmo sem entender tudo, a gente conseguiu que várias domésticas se juntassem aos outros trabalhadores e fossem para as ruas comemorar o '1º de maio', em 1963. Por essa época, a JOC organizou um Congresso Regional de Empregadas Domésticas, no Recife. No final do encontro, organizamos a primeira passeata de domésticas do Brasil. Havia dezenas de domésticas de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, com cartazes de tudo! Depois, se passaram muitos anos até a gente ir para a rua de novo. [...]

Em 1964, quando arrebentou o golpe, eu estava numa visita em Fortaleza. Era tão inocente que não tinha noção do perigo. Eu só ouvia as rádios chamando o povo para as ruas, para resistir ao golpe. Depois, fecharam as rádios. Viajei de volta para Recife sem ter noção do perigo. Nem imaginava que o trabalho que eu fazia na Igreja era contrário ao pensamento dos que deram o golpe.

Depois, me encontrei com as pessoas da Igreja e de outros movimentos, até poder entender o que foi aquele 1964 e porque a gente tinha sido chamada de comunista. Tudo isso aumentou a minha visão das coisas. E eu só vivia na igreja tradicional e nem tinha votado em Arraes, porque o meu patrão dizia que na casa em que ele entrasse, se houvessem quadros de santo pendurados na parede, todos eles seriam lançados no chão. Quem não teria medo de um homem assim? [...]

Na medida em que ia descobrindo as coisas, eu perguntava mais. Por exemplo: 'o que é ser comunista? A gente é de Igreja e eles dizem que a gente é comunista!' Eu acho que os próprios golpistas me deram outra visão do que é comunismo. Eu vi trabalhador rural lá na prisão,

amarrado, chutado e, quando eles começaram a dizer que eu era comunista, comecei a dizer: 'Então, comunista é uma coisa muito boa, porque não estou fazendo nada de ruim, só estou procurando fazer o bem. Isso é ser comunista?' (CARVALHO, 2000, p. 66-70)

Lenira aponta como um dos primeiros desafios para a categoria das trabalhadoras domésticas a sua identificação como classe trabalhadora e fala sobre como, no princípio da organização das trabalhadoras domésticas, estas tinham muita dificuldade de compreender as lutas das outras categorias, porque vivenciavam regimes de trabalho marcados por muitas particularidades. Tinham dificuldade, também, de se compreender como classe trabalhadora. Paulatinamente os espaços de organização das trabalhadoras domésticas vão incorporando o debate de classes, o vocabulário marxista e assumindo que a sua luta está inserida na luta dos trabalhadores de forma mais ampla.

Os espaços de militância da Ação Católica estavam inseridos em um campo que tem uma forte influência marxista, mas que se reinventa no diálogo com diferentes sujeitos políticos em função de ter uma perspectiva democrática e popular, isto é, de compreender as classes populares como sujeito políticos. No caso da organização das trabalhadoras domésticas não foi diferente. Ainda que a JOC tenha ocupado um lugar importante na articulação nacional desta luta, as trabalhadoras não eram tuteladas por instâncias superiores. Como consequência dessa perspectiva de organização, em pouco tempo estas organizações deixariam de ter como identidade predominante a religião, passando a se constituir como grupo de trabalhadores (BERNARDINO-COSTA, 2007).

Segundo Semeraro (1994) a esquerda católica apresenta-se, nesse tempo, com um perfil socialista, democrático e popular e formula sua visão levando em conta a realidade do Terceiro Mundo. Em função disso, os cristãos dessa corrente vinculam-se fortemente à organização popular e aos trabalhos educativos.

Embora não acreditassem que a educação popular pudesse, por si só, resolver os problemas estruturais da sociedade, a promoviam com todos os meios porque criava um espaço democrático dentro de uma sociedade autoritária, podendo mobilizar os setores populares a trabalhar pela transformação social (SEMERARO, 1984, p. 178)

Nesse sentido, insiste, a esquerda cristã, não poderia assumir o leninismo completamente. A ênfase na liberdade, na capacidade das pessoas de construir juntas, nos valores e na cultura popular, entram em choque com a visão dirigista de um partido de vanguarda que conduza o povo, como preconiza o leninismo.

A JOC introduziu no país um método de trabalho que foi largamente utilizado inclusive no período da resistência à ditadura militar pela Igreja Católica, suas pastorais sociais e comunidades eclesiais de base, que acabou por se imbricar com as ideias de Educação Popular de Paulo Freire e foi utilizado por vários setores eclesiais e movimentos sociais como parte de sua concepção de organização e atuação. Este método foi criado por Leon Joseph Cardijn, fundador da JOC, na Bélgica, e consiste em três momentos sintetizados em três palavras chaves: Ver, Julgar e Agir.

O Ver consiste em um inventário dos problemas enfrentados pelos trabalhadores na sua vida cotidiana, abrangendo sete grandes áreas ou esferas – pessoal, familiar, cultural, política, escolar, socioeconômica e religiosidade. Feito o levantamento inicial procura-se eleger um ou mais problemas (ou fatos) e, em grupo, segue-se um caminho mais analítico, indo das impressões, opiniões individuais, para uma compreensão mais objetiva das causas geradoras e suas consequências. O momento do julgar implica em um segundo nível de reflexão, não mais à luz do chamado conhecimento científico, mas de um referencial teológico, isto é, uma apreciação valorativa a partir de uma visão cristã e teológica de ler a realidade. No terceiro momento – Agir – levanta-se e discutem-se propostas, encaminhamentos e formas de intervenção, visando solucionar os problemas analisados e avaliados. Privilegiam-se as formas de intervenções coletivas, com atribuições de tarefas e responsabilidades, de modo a envolver e comprometer cada participante nos processos subsequentes de ação coletiva” (MANFREDI, 1994).

Boff (1984) dissecou a nova utilização do método pelas pastorais sociais, de forma que parece ter havido uma mudança qualitativa em relação ao original. O ver consiste em ‘partir da realidade’, ou seja, das situações que afetam a vida do povo ou das reações e respostas a esta situação, isto é, as lutas populares. O julgar consiste em analisar o que está por trás das aparências e captar as causas desta situação. O autor insere aí dois componentes: o julgar analítico no qual seria utilizado a teoria crítica segundo os graus de interesse e a cultura do povo e o julgar religioso que pode ser moral, bíblico ou teológico. O agir deve ater-se à ação possível naquele momento e circunstâncias, mas sempre articulando a um objetivo e uma estratégia geral.

Esse método subsidiou os trabalhos de acompanhamento à organização popular, notadamente às CEBs e pastorais, mas também foi utilizado por *agentes* católicos em trabalhos de articulação de movimentos populares e sindicais. Isso tudo se torna mais nítido quando entendemos estas experiências a partir do conceito de cristianismo da libertação como um movimento de cristãos e não apenas como uma institucionalidade eclesial.

Em seu estudo sobre a organização sindical das domésticas no plano nacional, Joaze Bernardino-Costa (2007) salienta o papel da JOC, indicando que ela organizou o primeiro congresso nacional das domésticas, em 1960, e também um congresso regional no Recife no ano seguinte. Discutindo a relação entre as trabalhadoras domésticas e a Igreja Católica, Joaze Bernardino-Costa salienta que predominava à época o mito de Santa Zita, que contribuía para manter o lugar servil das domésticas e o não reconhecimento como categoria de trabalhadoras, o que levava ao não acesso a direitos. Ele descreve como no 3º Congresso Nacional da categoria, em 1978, em Belo Horizonte, este mito foi desbancado com base em uma fala de Lenira Carvalho, que narra: “Aí me escolheram pra falar no encerramento. Aí, no encerramento, eu dei a virada só na falação, falei que era preciso reconhecer os direitos das trabalhadoras domésticas. Aí teve empregada que chorou, tinha umas que vinha falar comigo chorando” (BERNARDINO-COSTA, 2007, p. 479).

No momento forte do movimento do cristianismo da libertação no interior da Igreja Católica, a ação dos chamados *agentes* (de pastoral) se baseava na conversão individual e no compromisso com o povo. Há, na literatura a respeito, divergências sobre a presença física do agente de pastoral no lugar de atuação, sobre a sua interferência política, sobre a mediação institucional e o repasse de conhecimentos para os setores populares. Em linhas gerais as divergências são da ordem do papel do agente junto ao povo. Para alguns, a função consistia em cumprir tarefas de animador, estimulando o diálogo e participando das ações; para outros, consistia em um trabalho de assessoria no qual o agente colocava o seu conhecimento a serviço das necessidades do processo de organização popular. Há estudos sobre a decisão de agentes pastorais de classe média que foram residir em bairros populares, em casas-comunidades, como forma de se inserir no trabalho de organização popular.

Algo que também ocorreu com jovens de organizações políticas de esquerda (FISHER, 1987).

Há poucas referências, na literatura especializada, às situações nas quais o *agente* é oriundo das classes populares, como foi o caso de Lenira Carvalho, que, sendo trabalhadora doméstica, aderiu à JOC e foi uma de suas *permanentes*, uma militante liberada para o trabalho popular de organização das trabalhadoras domésticas. Lenira, por alguns anos, afastou-se de sua profissão e engajou-se em tempo integral nos trabalhos da JOC, o que lhe garantiu rendimentos para se manter e moradia em uma casa coletiva com outros liberados.

Na sua biografia, o engajamento na JOC e as ações que desenvolvia são referências constantes do trabalho que ela realizava com as domésticas, inicialmente no seu bairro e depois criando a Associação que deu origem ao Sindicato no Recife. Terminado o período de liberação na JOC, Lenira foi convidada a inventar novos caminhos para a sua vida, mas decidiu retornar à profissão de trabalhadora doméstica, com o intuito de seguir contribuindo na organização sindical. Tomamos este episódio para discutir o significado deste engajamento radical.

Eu tinha o objetivo de continuar sendo empregada doméstica porque eu queria que aqui tivesse associação, porque já tinha no sul do Brasil. Eu só não sabia como, nem com quem. E esse objetivo era uma coisa que só poderia ser realizado com outras pessoas. Eu não gostava de ser empregada doméstica, não gostava mesmo, até que quase adoeci. Quando eu entrei na JOC, tive a oportunidade de deixar de ser empregada doméstica, mas eu quis voltar. Foi uma luta muito grande. Eu pensava: eu descobri tanta coisa, eu quero que minhas companheiras descubram também. Foi por isso que eu voltei a ser empregada doméstica. Como é que você quer que a outra vá, se você saiu? Aí eu disse não, eu tenho que voltar. Aí foi uma força muito grande, mas foi muito bom (SILVA; ANDRADE, 2008, p. 118).

Esta perspectiva de consagração da vida ao trabalho de organização popular é uma característica forte dos cristãos de esquerda nesse período. Semeraro (1994) indica que a proposta de socialismo e de *homem novo* nunca deixou de valorizar as pessoas, suas interioridades e suas dimensões comunitárias. Ao mesmo tempo, e talvez por isso, foi capaz de gerar um tipo de compromisso que impulsiona uma profunda entrega, uma linha de organização de um projeto de vida dedicado à causa que defende, capaz de enfrentar todas as consequências desta opção.

Um elemento que indica a força da identidade cristã e consagrada é que até hoje pessoas que atuaram na JOC se encontram como um grupo que se chama “jocista para sempre” (LINS, 2009), embora atuem em vários espaços laicos ou mesmo fora da institucionalidade da Igreja Católica.

4 “A LUTA DAS TRABALHADORAS DOMÉSTICAS NÃO É SÓ NOSSA, É UMA LUTA DE TODO O MOVIMENTO DE MULHERES”: AVANÇOS E DESAFIOS DO FEMINISMO POPULAR

Nas décadas de 1970 e 1980, começa a se articular o campo feminista brasileiro contemporâneo. No Brasil, assim como em outros países latino-americanos, a luta das mulheres está inscrita no processo de resistência à ditadura militar. Na historiografia do feminismo brasileiro (COSTA; SARDENBERG, 2008), este campo é normalmente descrito a partir da atuação das mulheres que militavam em outros espaços políticos contra a ditadura e da atuação das mulheres que regressaram do exílio e haviam entrado em contato com o pensamento e a militância feminista em países da Europa e nos Estados Unidos.

Ainda que o feminismo, neste contexto, seja largamente protagonizado e composto por mulheres de classes médias, a nossa proposta é analisar a formação do campo feminista contemporâneo como um encontro entre múltiplos sujeitos políticos e diferentes perspectivas de luta, situando o feminismo popular que vem se gestando nas últimas décadas. Se a influência do pensamento feminista dos países do norte trouxe um aporte político-teórico fundamental para a elaboração da luta das mulheres brasileiras, também podemos sugerir que esse referencial não teria dado lugar ao feminismo que hoje conhecemos se ele não tivesse entrado em contato com a luta das mulheres de classes populares no Brasil: a luta das mulheres organizadas nos movimentos de bairros, das empregadas domésticas, das trabalhadoras rurais, das operárias, das mulheres sindicalizadas, entre toda a efervescência política vivenciada pelo país naquele contexto.

A aliança com a ala progressista da Igreja Católica não aparece na historiografia da resistência das mulheres brasileiras apenas na luta das trabalhadoras domésticas, mas também na organização das trabalhadoras do campo (ZARZAR, 2017), da cidade

e dos clubes de mães da periferia de São Paulo (SADER, 1988), das mulheres moradoras de bairros periféricos, como é o caso do Morro da Conceição, na cidade do Recife (SILVA, 2016), entre outros exemplos.

A tradição de pensamento feminista, entretanto, mantinha e segue mantendo profundas críticas à religião. Os espaços religiosos são entendidos como espaços de subjugação das mulheres, aparecendo como um dos mecanismos que nos impedem de tomar para nós mesmas as rédeas das nossas vidas. Um dos casos exemplares para pensarmos sobre esta questão se dá através da luta pela legalização do aborto. A religião aparece como um discurso regulador dos nossos corpos e da nossa sexualidade. Mesmo entre setores progressistas da Igreja Católica, o debate em torno da legalização do aborto segue sendo um tabu.

A relação entre feminismo e diferentes religiosidades é complexa e, é importante que se diga, não se dá de forma única entre as distintas correntes feministas. O feminismo negro, por exemplo, introduz a necessidade de discutir a emancipação das mulheres negras também à luz do reencontro com práticas religiosas ancestrais, historicamente perseguidas e marginalizadas. O direito ao culto, nestes casos, também está associado à afirmação de culturas que foram subjugadas. As mulheres indígenas e de outras comunidades tradicionais também introduzem outros elementos de resistência para a luta feminista, associando, em algumas circunstâncias, a luta pelo território à defesa da sua espiritualidade.

Na formação do campo do feminismo popular, observarmos a relação entre imaginários políticos distintos, que se encontram, transformam as práticas organizativas dos movimentos e suas reivindicações. Como aponta Carmen Silva (2019, p. 62), muitos grupos feministas que se organizavam naquele período construíram ações de diálogo com mulheres populares. Alguns desses grupos feministas, na chegada nos bairros populares, se encontravam com grupos de mulheres que já estavam organizadas e encontraram outras referências de luta e de organização política. Nesse contexto, pedagogias feministas como os grupos de autorreflexão e ações educativas voltadas para o conhecimento de si, da sexualidade e para os cuidados de saúde se encontram com pedagogias populares como a metodologia do ver, julgar e agir, e a pedagogia freiriana. Esses encontros vão

configurando uma forma de fazer política feminista que está fincada no território latino-americano e bebe das diferentes matizes políticas que aqui se encontram.

Para Claudia Korol, feminista e educadora popular argentina,

Os feminismos populares se espalharam pela América Latina e abrangem uma ampla gama de movimentos de base territorial que interagem com movimentos de mulheres que não necessariamente se definem como feministas e participam de organizações populares mistas. Dos feminismos indígenas, negros ou dos bairros populares latino-americanos, emergem demandas crescentes de des-patriarcalização, desenvolve-se uma pedagogia feminista renovada e se questionam as hierarquias das organizações de esquerda (KOROL, 2016, p. 142, **tradução nossa**).

Este campo, todavia, não se autodenomina dessa forma prontamente. É um campo que vai sendo gestado de forma subterrânea à historiografia oficial do feminismo no Brasil, em parte porque a presença das mulheres populares nesses espaços não eram visibilizadas, como consequência das desigualdades raciais e de classe presentes no campo feminista. Em parte porque era uma elaboração em curso, que se fortalece a partir da autocrítica engendrada pelo próprio campo feminista no tocante às suas desigualdades, o que exige uma reelaboração das suas fronteiras, da sua identidade e de seu projeto político (BRANCO DE LIMA, 2018). Nesse sentido, o feminismo popular não se constitui de forma segmentada ao campo do feminismo, é uma perspectiva de organização política que, a partir das disputas travadas, transforma o próprio campo.

É possível perceber as transformações do campo feminista e da luta das trabalhadoras domésticas a partir das mudanças de perspectiva na forma como Lenira Carvalho analisa, em diferentes momentos de sua trajetória, a relação entre estes dois campos políticos.

Tem pessoas que diz que o mundo da gente doméstica, por ser de mulher, a gente devia entrar no movimento feminista. Talvez o movimento das mulheres não entenda porque a gente não está nesse movimento. No começo houve umas pessoas que foram lá na Associação, chamou a gente e tudo. [...] Mas quando elas foram falar do movimento das mulheres, eu mesma disse: 'Eu, minha filha, não vou entrar. Agora, fica aberto para que as meninas entrem se quiser'. Elas mostraram que o problema da mulher não é só a mulher, mas a mulher é um todo: a mulher com os esposos, o desrespeito... Tudo isso eu aceito e dou um valor grande ao trabalho das mulheres. Agora,

a gente não entrou porque a gente já é mulher, já vive como mulher, e eu acho que a luta da gente é mais a luta assim com todo mundo, com os trabalhadores sem especificar. [...]

E também outra coisa: eu não tenho condições para dizer que nos outros estados quem manda no movimento talvez seja as mulheres de classe média. Mas, pelo menos aqui, pelo que eu vi, a classe média é quem domina. As mulheres de classe média é quem fala. Ela fala coisa da gente, mas não dá oportunidade pra gente falar (CARVALHO, 1982, p. 57-58)

Neste trecho do seu depoimento de 1982, é possível identificar três elementos que nos ajudam a pensar sobre a formação do campo feminista no Brasil. Primeiro, a falta de identificação das mulheres de classes populares com um imaginário hegemônico sobre o feminismo. Essa falta de identificação foi discutida por Carmen Silva (2019, p. 77), cuja própria experiência de contato com o feminismo, na juventude, se deu a partir da percepção de que as feministas tinham uma forma própria de se vestir, se de portar e um modo de falar que se distanciava das vivências nos bairros populares e das lutas destes bairros. No caso das trabalhadoras domésticas, essa identificação entre feminismo e as mulheres de classe média insere um fator ainda mais complexo para a construção de alianças: muitas mulheres de classe média eram patroas.

O segundo elemento presente neste depoimento é a incorporação, na fala de Lenira, de uma concepção marxista que defende a prioridade das “lutas gerais” em detrimento das “lutas específicas”, entendida nesse caso como a luta das mulheres. Como pontuamos acima, nas décadas de 1970 e 1980 havia protagonismo e predominância de mulheres de classes médias e intelectuais nestes espaços. Mas havia, também, a divulgação da ideia das feministas como “o outro” da esquerda, como aquelas que ameaçam a luta de classes. Essa ideia fortalecia a concepção do movimento feminista como um movimento de mulheres de classes abastadas, que não estavam comprometidas com a luta dos trabalhadores. Segundo Claudia Korol (2016, p. 148) o patriarcado semeia preconceitos para distanciar as mulheres das experiências feministas e isso ocorre também dentro das correntes de esquerda. Por um lado, grupos conservadores disseminam a ideia de que “o feminismo é uma política de ódio aos homens” ou que “destrói as famílias”. Por outro, correntes marxistas mais ortodoxas consideram o feminismo um “desvio pequeno-burguês” da centralidade da luta de classes, como forma de desacreditar o potencial revolucionário dessa luta.

Por último, podemos perceber, na fala de Lenira, que havia interesse das feministas em se aproximar das lutas das mulheres populares e, também que havia um conhecimento destas militantes em relação à realidade das mulheres populares. O problema que Lenira apresenta é que as mulheres de classe média dominavam a fala, revelando um distanciamento das práticas pedagógicas que ela vivenciava na JOC, onde as experiências das pessoas eram centrais para a elaboração das percepções políticas. Como pontuamos também, as desigualdades entre as mulheres vai ser um ponto de profunda reflexão para os movimentos feministas no Brasil e em outros lugares. O confronto em relação às desigualdades existentes no seio das próprias construções políticas têm levado as militantes a um processo de reflexividade profunda sobre as suas próprias práticas, ampliando os espaços de escuta e solidariedade entre mulheres de origens de classe e identidades raciais diferentes. Todavia, não são problemas simples de serem superados e, como aponta Carmen Silva (2019), estes continuam sendo um desafio a ser combatido pelos movimentos feministas.

Estes três elementos que situamos na fala de Lenira lançam luz sobre algumas das disputas e dos impasses que estavam colocados para a construção de alianças entre os movimentos de mulheres populares e os movimentos feministas. Quase duas décadas depois, em 2000, Lenira Carvalho apresenta outra leitura sobre o feminismo, que está ligada, em alguma medida à própria transformação do campo feminista.

O movimento feminista nos fez, portanto, ver esse outro lado, nossa condição de mulher. As condições de nosso corpo, de nossa saúde. Não quero dizer que, de uma hora pra outra, todas as domésticas tenham passado a perceber essas coisas. Mas, começamos a adotar essa linha. Não era uma linha feminista. Mas era uma outra maneira de ver as coisas, inclusive o valor do trabalho doméstico. Entender o feminismo como uma luta pelo reconhecimento do nosso valor de mulher é uma forma simples e eficaz de traduzir o que ele significa nas nossas vidas.

O movimento feminista, além de nos ajudar a nos descobrirmos mais enquanto mulheres, deu-nos também uma grande contribuição na luta por uma legislação que nos fosse favorável. Quando as mulheres feministas começaram a lutar pela valorização do trabalho da mulher, pela jornada de trabalho, elas tavam vendo também a questão da gente, das empregadas domésticas. Na Constituinte isso foi muito claro. O movimento feminista nos ajudou muito a ampliar as nossas conquistas. Mas, a recíproca também é verdadeira. Eu acho que as domésticas ajudaram o movimento feminista. Pode até ter sido de uma

forma não tão proposital. Mas ajudamos as feministas a terem uma visão dos problemas daquelas mulheres de quem elas estavam falando e que, ao mesmo tempo, trabalhavam dentro de suas próprias casas (CARVALHO, 2000, p. 120)

A fala de Lenira, em 2000, revela um processo de transformação mútua, onde as feministas partilharam novas reflexões com os movimentos de mulheres populares e estes também contribuíram para a formação do campo feminista. Alguns episódios foram importantes para a construção destas alianças. O primeiro foi o apoio da ONG feminista SOS Corpo na assessoria do 5^a Congresso Nacional das Trabalhadoras Domésticas, realizado no Recife, em 1985. O SOS Corpo já vinha desenvolvendo ações em parceria com as trabalhadoras domésticas desde a sua fundação, em 1981. Todavia, como aponta Bernardino-Costa (2007), o apoio na construção do Congresso firma uma grande aliança na esfera local entre estes dois campos. Em 1987, acontece o IX Encontro Nacional Feminista, em Garanhuns, no agreste pernambucano. Segundo Carmen Silva (2016, p. 115) o encontro de Garanhuns marca uma transformação na forma de organização destes eventos, que passam a contar com maior participação das mulheres populares e a amplificar as tensões em relação às questões raciais presentes nestes movimentos. O Encontro de Garanhuns contou, inclusive, com o apoio da Associação de Domésticas. Um ano depois, é fundado o Fórum de Mulheres de Pernambuco (FMPE), em 1988. O FMPE se forma a partir da aliança entre organizações de mulheres de bairros e de categorias de trabalhadoras, como as empregadas domésticas, assim como mulheres de classe média e acadêmicas que se identificavam como feministas.

No início da sua organização como categoria profissional, a luta das trabalhadoras domésticas incorporou progressivamente o debate de classe. Na medida em que as organizações destas trabalhadoras se aproximam de outros movimentos sociais, como o feminismo e o movimento negro, vão incorporando outras demandas, as identidades das próprias militantes vão se transformando e a formação destas alianças vai transformando também estes campos políticos. É possível afirmar que a luta das trabalhadoras domésticas irá se organizar no Brasil em diálogo com os debates de classe, racial e feminista. Nesse sentido, é uma luta que incorpora dimensões apresentadas por esses diferentes campos políticos. Nacionalmente, o movimento feminista se consolidou como um importante aliado da luta destas

trabalhadoras, desde a década de 1980, tendo atuado conjuntamente na Constituinte (Bernardino-Costa, 2015).

O que temos chamado de feminismo popular não é uma corrente teórica, é o processo de formação de um campo político que, embora venha sendo gestado desde a década de 1980, só passa a ter maior visibilidade a partir dos anos 2000. As passagens dos depoimentos de Lenira trazidos nesta sessão revelam como a formação de alianças entre mulheres de classe média e mulheres de classes populares exigiu um processo de revisão crítica e a imbricação inegociável entre raça, classe e gênero na formação do campo feminista popular.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto da luta social contra a Ditadura Militar e no período da redemocratização, a Igreja dos Pobres em Olinda e Recife, e mais amplamente o cristianismo da libertação como movimento, tornou-se parte de um campo político mais amplo na sociedade brasileira, contribuindo para sua constituição. Nos referimos ao campo democrático popular, ou seja, o processo de articulação de organizações, instituições, movimentos e intelectuais em torno do ideário de justiça e igualdade e a própria busca por concretizar esses ideais na realidade brasileira.

Tentamos demonstrar, a partir da trajetória de Lenira Carvalho, como este movimento teve uma contribuição para a organização sindical e popular. Ele disponibilizou um método, um referencial próprio, construiu experiências e gerou valores e modos de vida entre aqueles que dele se alimentavam. O compromisso de cristãos e cristãs engajados, como também eram chamados, foi além de uma perspectiva eclesial. A crise vivida na Igreja Católica local com a substituição de Dom Helder demonstra isso. Os vínculos com o cristianismo da libertação são maiores que a participação nos espaços próprios da Igreja. Mas também não são excludentes. A identidade de classe de Lenira Carvalho e sua relação com o movimento feminista popular indicam que outras possibilidades foram construídas, seguindo a mesma intencionalidade. Queremos salientar que a perspectiva utópica desta geração segue sendo constantemente realimentada, ainda que em outros espaços de atuação.

Por último, ao situar diferentes imaginários políticos que alimentaram a formação do campo do feminismo popular no Brasil, tivemos o intuito de ampliar a forma como concebemos a trajetória do que hoje constitui o feminismo brasileiro, ampliando o olhar sobre a diversidade de influências e sujeitos que contribuíram para a formação deste campo.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Flávio Lyra. Ação popular e assembleia popular: continuidades e descontinuidade na constituição do catolicismo da libertação. **REVTEO Revista de teologia e ciências da religião da UNICAP-PE**. 2012, n.1, v.01, pp. 79-104.

ANDRADE, Flavio Lyra. Igreja no nordeste, pastorais sociais e cristianismo da libertação: Assembléia Popular nos anos 2005-2010. **Revista de Cultura teológica**. Ano XXVIII, número especial, I Jornada José Comblin. Out-nov, 2019. pp. 143-171.

ÁVILA, Maria Betânia. “Algumas questões teóricas e políticas sobre emprego doméstico”. In Maria Betânia Ávila, Milena Prado, Tereza Souza, Vera Soares, Verônica Ferreira (orgs.). **Reflexões feministas sobre informalidade e trabalho doméstico**. Recife, SOS Corpo, 2008.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Sindicatos das Trabalhadoras Domésticas no Brasil: teorias da descolonização e saberes subalternos**. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade de Brasília, 2007.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Controle de vida, interseccionalidade e política de empoderamento: as organizações políticas das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Est. Hist.**, Rio de Janeiro, vol. 26, nº 52, p. 471-489, jul-dez de 2013.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Revista Sociedade e Estado** - V. 30, N. 1, Jan/Abr, 2015, p. 147-163.

BOFF, Clodovis. **Como trabalhar com o povo; metodologia de educação popular**. Petrópolis: Vozes, 1984.

BRANCO DE LIMA, Paula Sophia. **Os feminismos e a crise do campo discursivo da esquerda**: reflexões sobre as práticas articulatórias do Campo Democrático Popular. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2018.

CARVALHO, Lenira. Depoimento, **Cadernos de Educação Popular** 4, Petrópolis, Vozes e Nova, 1982.

CARVALHO, Lenira. **A luta que me fez crescer**. Entrevista a Cornélia Parisius. Recife, DED, Bagaço, 2000.

COSTA, Ana Alice; SARDENBERG, Cecilia M. B. (orgs.). **O Feminismo do Brasil: reflexões teóricas e perspectivas**. Salvador: UFBA / Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, 2008.

CZARNIAWSKA, Barbara. **Narratives in Social Sciences**. London: Sage, 2004.

DIEESE. **Quem cuida das cuidadoras**: trabalho doméstico remunerado em tempos de coronavírus. Estudos e Pesquisas, n. 96, 2020.

ELLIOT, Jane. **Using narrative in research: qualitative and quantitative approaches**. London: Sage, 2005.

FINE, MICHAEL; TRONTO, Joan. Care goes viral: care theory and research confront the global COVID-19 pandemic. **International Journal of Care and Caring**, vol 4, n. 3, p. 301–309.

FISHER, Maria Clara Bueno. **Do agente ao educador popular**: Reflexões sobre um trabalho popular. São Paulo, UFRGS, 1987 (Dissertação de Mestrado).

KOROL, Claudia. “Feminismos populares. Las brujas necesarias en los tiempos de cólera”. **Nueva Sociedad**, n. 265, Sep-Oct, 2016, p. 142-152.

LINS, Luis Carlos da Silva. **A Ação Católica Operária (ACO)**: formação e atuação de cristãos/ãs comprometidos/as com as mudanças no estado de Pernambuco (1964 - 1974). Recife, UFRPE, 2009, Monografia de Especialização em Ensino de História das Artes e das Religiões.

MANFREDI, Silvia Maria. **Educação sindical entre conformismo e a crítica**. São Paulo: Loyola, 1986.

MARIN, Richard. Dom Helder Câmara, um itinerário no catolicismo brasileiro. In: MONTENEGRO, Antonio et al.. **Dom Helder Peregrino da Utopia**. Os caminhos da educação e da política. Série Educação e Cidade. Recife, PCR Secretaria de Educação, 2002. pg. 123-138).

SADER, Eder. **Quando Novos Personagens entraram em cena**: Experiências, Falas, Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SEMERARO, Giovanni. **A primavera dos anos 60, a geração de Betinho**. Rio de Janeiro: Edições Loyola; Centro João XXIII, 1994.

SILVA, Carmen; ANDRADE, Paula. “Fomos capazes de chegar até aqui, somos capazes de andar ainda mais. Entrevista de Lenira Carvalho”. **Cadernos de Crítica Feminista**. Ano II, nº 1. Recife, SOS Corpo, 2008.

SILVA, Carmen Maria Da. **Movimento de mulheres, movimento feminista e participação de mulheres populares**: processo de constituição de um feminismo antissistêmico e popular. Tese de Doutorado (Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco, 2016.

SILVA, Carmen. “Vai avançar o feminismo popular!”. In Maria Betânia Ávila e Verônica Ferreira (orgs.). **Teorias em movimento**: reflexões feministas na Articulação Feminista Marcosul. Recife, Edições SOS Corpo, 2019.

SOBREIRA, Vinícius. “Sindicato critica estados que incluíram domésticas em serviço essencial na quarentena”. **Brasil de Fato**. Recife, 25 de Maio de 2020. Disponível em: brasildefato.com.br/2020/05/25/sindicato-critica-estados-que-incluiram-domesticas-em-servico-essencial-na-quarentena

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil**. Coleção tudo é história. São Paulo, Brasiliense, 1999.

VIECELI, Cristina Pereira; WÜNSCH, Julia Giles; FREITAS, Priscila de; SANTOS, Tábata Silveira dos. “Direitos Parcelados: Trajetória da Legislação do Emprego Doméstico no Brasil”. In Cristina Pereira Vieceli, Julia Giles Wunsch e Mariana Willmersdorf Steffen (orgs). **Emprego Doméstico no Brasil**. Raízes históricas, trajetórias e regulamentação. São Paulo, LTR Editora, 2017.

ZARZAR, Andrea Lorena Butto. **Movimentos Sociais de Mulheres Rurais no Brasil**: a construção do sujeito feminista. Tese de Doutorado (Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco, 2017.